FILOSOFÍA, ILUSTRACIÓN Y COLONIALIDAD

Santiago Castro-Gómez

En este trabajo defenderé la tesis de que buena parte de la filosofía europea articulada en el siglo XVIII (que Michel Foucault denomina como la "época clásica") puede y debe ser repensada conforme al modelo analítico de la "heterogeneidad estructural", articulado primero por José Carlos Mariátegui y desarrollado posteriormente por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, por la teoría latinoamericana de la dependencia, la filosofía de la liberación (Dussel, E., 1985) y actualmente por el grupo modernidad/colonialidad (Castro-Gómez, S., 2007). De acuerdo con este modelo, la colonialidad y la modernidad no deben ser entendidas como "fases" sucesivas en el tiempo (la modernidad como "superación" de la colonialidad) sino como fenómenos coexistentes y mutuamente dependientes al interior del sistema capitalista mundial. Es decir que a contrapelo de lo afirmado tradicionalmente por la teoría social moderna, el colonialismo no es un fenómeno puramente *aditivo* sino que es *constitutivo* de la modernidad.

Este modelo analítico nos permitirá establecer una relación genética entre el nacimiento de las ciencias humanas y el nacimiento del colonialismo moderno, como ya lo habían visto teóricos poscoloniales como Edward Said. El gran mérito de Said es haber anticipado que los discursos de las ciencias humanas que han construido la imagen triunfalista del "progreso histórico", se sostienen sobre una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha subalternizado las voces "otras" de la humanidad desde un punto de vista epistémico, es decir, que ha declarado como ilegítima la existencia *simultánea* de distintas formas de producir conocimientos. Con el nacimiento de las ciencias humanas en los siglos XVIII y XIX asistimos entono a la paulatina invisibilización de la simultaneidad epistémica del mundo. A la expropiación, territorial y económica que hizo Europa de las colonias (colonialismo), correspondería entonces una *expropiación epistémica* (colonialidad) que condenó a los conocimientos producidos en ellas a ser tan sólo el "pasado" de la ciencia moderna (Castro-Gómez, S., 2005b).

Mi tesis es, entonces, que la filosofía ilustrada del siglo XVIII en Europa contribuyó sustancialmente a la construcción de una mirada imperial sobre el mundo que postula a Europa como *telos* de la civilización humana, estableciendo al mismo tiempo una taxonomía jerárquica entre las diversas formas de producir conocimientos. El ensayo pretende mostrar los lazos entre el proyecto ilustrado de la "ciencia del hombre" y el proyecto colonial europeo, señalando que el escenario de la Ilustración fue la lucha imperial por el control de *territorios* clave para la expansión del naciente capitalismo y de la *población* que habitaba esos territorios.

La hybris del punto cero

Iniciaré mi reflexión con la siguiente hipótesis: entre 1492 y 1700 se produce una ruptura con el modo como la naturaleza era entendida previamente, no sólo en Europa sino en todas las culturas del planeta. Si hasta antes de 1492 predominaba una visión orgánica del mundo, en la que la naturaleza, el hombre y el conocimiento formaban parte de un todo interrelacionado, con la formación del sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa, esta visión orgánica empieza a quedar subalternizada. Se impuso poco a poco la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo. Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las "conexiones ocultas" entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla.

A Descartes se le suele asociar con el surgimiento de este nuevo paradigma filosófico. Tanto en el Discurso del método como en las Meditaciones Metafísicas, Descartes afirma que a Certeza del

conocimiento sólo es posible en la medida en que se produce una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. Entre mayor sea la distancia del sujeto frente al objeto, mayor será la objetividad. Descartes pensaba que los sentidos constituyen un obstáculo epistemológico para la certeza del conocimiento y que, por tanto, esa certeza solamente podía obtenerse en la medida en que la ciencia pudiera fundamentarse en un ámbito incontaminado por lo empírico y situado fuera de toda duda. Los olores, los sabores, los colores, en fin, todo aquello que tenga que ver con la experiencia corporal constituye para Descartes un "obstáculo epistemológico" y debe ser por ello, expulsado del paraíso de la ciencia y condenado a vivir en el infierno de la Doxa. El conocimiento verdadero (episteme) debe fundamentarse en un ámbito incorpóreo que no puede ser otro sino el cogito. Y el pensamiento —en opinión de Descartes— es un ámbito metaempírico que funciona con un modelo que nada tiene que ver con la sabiduría práctica y cotidiana de los hombres. Es el modelo abstracto de las matemáticas. Por ello, la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se asienta en un punto de observación inobservado, previo a la experiencia, que debido a su estructura matemática no puede ser puesto en duda bajo ninguna circunstancia.

En efecto, Descartes estaba convencido de que la clave para entender el universo se hallaba en la estructura matemática del pensamiento, y que esta estructura coincidía con la estructura matemática de la realidad. La visión del universo como un todo orgánico, vivo y espiritual, fue remplazada por la concepción de un mundo similar a una máquina. Por ello, Descartes privilegia el método de razonamiento analítico como el único adecuado para entender la naturaleza. El análisis consiste en dividir el objeto en partes, desmembrarlo, y reducirlo al mayor número de fragmentos, para luego recomponerlo según un orden lógico-matemático. Para Descartes, como luego para Newton, el universo material es como una máquina en la que no hay vida ni telas ni mensaje moral de ningún tipo, sino tan sólo movimientos y ensamblajes que pueden explicarse de acuerdo con la disposición lógica de sus partes. No sólo la naturaleza física sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica maquínica. Un hombre enfermo equivale simplemente a un reloj descompuesto, y el grito de un animal maltratado no significa más que el crujido de una rueda sin aceite.

Pues bien, es este tipo de modelo epistémico el que deseo denominar la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, S., 2005). Podríamos caracterizar este modelo utilizando, la metáfora teológica del Deus Absconditus. Como Dios, el observador observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero, a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la *hybris*, del pecado de la desmesura. Cuando los mortales quieren ser como los dioses pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la hybris, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la hybris es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse de un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista. Recordemos que de acuerdo con este modelo, el hipotético observador del mundo tiene que desligarse sistemáticamente de los diferentes lugares empíricos de observación (punto 1, punto 2, punto 3, punto n) para ubicarse en una plataforma inobservada que le permita obtener la certeza del conocimiento. Pero esta plataforma no es sólo meta empírica sino también meta cultural. No son sólo los olores, los sabores y los colores lo que obstaculiza el logro de la certeza, sino también la pertenencia a cualquier tipo de tradiciones culturales. Observados desde el punto cero, aquellos conocimientos

que están ligados a saberes ancestrales o a tradiciones culturales lejanas o exóticas son vistos como doxa, es decir, como un obstáculo epistemológico que debe ser superado. Solamente son legítimos aquellos conocimientos que cumplen con las características metodológicas y epistémicas definidas a partir del punto cero mismo. El resto de conocimientos desplegados históricamente por la humanidad durante milenios son vistos como anecdóticos, superficiales, folclóricos, mitológicos, "precientíficos" y, en cualquier caso, como pertenecientes al pasado de Occidente.

Este colonialismo epistémico de la ciencia occidental no es en absoluto gratuito. La hybris del punto cero se forma, precisamente, en el momento en que Europa inicia su expansión colonial por el mundo en los siglos XVI y XVII, acompañando así las pretensiones imperialistas de Occidente. El punto cero sería entonces la dimensión epistémica del colonialismo, lo cual no debe entenderse como una simple prolongación ideológica o "superestructural" del mismo, como quiso el marxismo, sino como un elemento perteneciente a su "infraestructura", es decir, como algo constitutivo. Sin el concurso de la ciencia moderna no habría sido posible la expansión colonial de Europa, porque ella no sólo contribuyó a inaugurar la "época de la imagen del mundo" —como lo dijera Heidegger—, sino también a generar una determinada representación sobre los pobladores de las colonias como parte de esa imagen. Tales poblaciones empiezan a ser vistas como Gestell, es decir, como "naturaleza" que es posible manipular, moldear, disciplinar y "civilizar", según los criterios técnicos de eficiencia y rentabilidad. Diremos entonces que hacia mediados del siglo XVIII Europa se mira a sí misma como poseedora de un aparato de conocimiento desde el cual es posible ejercer juicio sobre los demás aparatos de conocimiento (pasados, presentes o futuros) y también como la única cultura capaz de unificar al planeta bajo los criterios superiores de ese parámetro.

Ciencias humanas, o la construcción del plano de trascendencia

Según Michael Hardt y Antonio Negri, la Ilustración pone en marcha un aparato de fundación trascendental, cuyo propósito era establecer mediaciones racionales para todos los ámbitos de acción humana. La política, el conocimiento y la moral quedaron sometidos a un orden preconstituido que, sin reproducir los viejos dualismos de la edad media, sí postulaba un nuevo ordenamiento metafísico del mundo. No era ya Dios sino la "naturaleza humana" la garante de que las leyes del cosmos tienen correspondencia con las leyes de la polis (Hardt y Negri, 2001, pp. 110-112). Es quizás en el Tratado de la naturaleza humana, escrito por David Hume en 1734, donde por primera vez se formula sistemáticamente el proyecto de una ciencia fundada en el plano trascendente de la naturaleza humana.

Al igual que Descartes, Hume propone "un sistema completo de las ciencias, edificado sobre un fundamento casi enteramente nuevo, el único sobre el que las ciencias puedan basarse con seguridad" (Hume, 1981, p. 81). En Descartes, como se sabe, la objetividad de la ciencia proviene de un método en el que so busca en la conciencia una certeza primaria (una idea "clara y distinta") para después, y en forma estrictamente matemática, deducir de ella todas las verdades científicas. Hume piensa que aunque todas las ramas de las ciencias parecen ocuparse de objetos que se encuentran fuera de la conciencia, en realidad son los hombres mismos quienes juzgan acerca de la verdad o falsedad de las proposiciones que utilizan para estudiar esos objetos. Por tanto, si lo que se busca es un fundamento sólido que garantice la certeza del conocimiento, ese fundamento no puede ser otro que las facultades perceptivas y cognitivas del hombre. El estudio de esas facultades de la naturaleza humana es el objeto de la "ciencia del hombre":

> Es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana, y que aunque algunas parezcan desenvolverse a gran distancia de ésta, regresan finalmente a ella por una u otra vía. Incluso las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural dependen de

> algún modo de la ciencia del hombre, pues es« tan bajo comprensión de los hombres y son juzgados según las capacidades y facultades de éstos […] No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre; y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia. […] Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esta misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación (Hume, 1981, pp. 79-81).

La ciencia del hombre se convierte así en el fundamento epistemológico de todas las demás ciencias, incluso de la "filosofía natural", es decir, de la física ejemplificada por Newton. ¿Cómo ha sido esto posible? Según Hume, aplicando al estudio del hombre el "método experimental de razonamiento", que tan buenos resultados ha dado en el campo las ciencias físicas. De lo que se trata, entonces, es de investigar el comportamiento humano sin tomar como punto de partida una idea preconcebida y metafísica del hombre, sino utilizando ente los datos empíricos proporcionados por "la experiencia y la observación". Así como Newton logró despegarse de una concepción metafísica de la naturaleza, heredada de Aristóteles, para formular las leyes que rigen el movimiento de los cuerpos celestes, así en el científico de la sociedad (el Newton de las ciencias humanas) debe distanciarse de todo tipo de preconcepciones mitológicas sobre el hombre, con el fin de formular las leyes que rigen la naturaleza humana. En otras palabras, del mismo modo como la física logró establecer las leyes que gobiernan el mundo celeste, la ciencia del hombre debe aplicar el mismo método para establecer las leyes que gobiernan el mundo terrestre de la vida social. Y como estas leyes —según Hume— se encuentran ancladas en la naturaleza humana, la nueva ciencia tomará como objeto de estudio las facultades cognitivas y perceptivas del hombre, con el fin de explicar, a través de la observación y la experiencia, las estructuras básicas que rigen su comportamiento social y moral.

Nótese que la pretensión de Hume, como la de Descartes, es ubicar a la ciencia del hombre en un punto cero de observación, capaz de garantizar su objetividad. Sólo que, a diferencia de aquél, ese punto cero es alcanzado mediante la aplicación del método experimental, con el fin de establecer una analogía entre el universo newtoniano y el universo político-moral. Pero la pretensión de ambos pensadores es la misma: convertir a la ciencia en una plataforma inobservada de observación a partir de la cual un observador imparcial se encuentre en la capacidad de establecer las leyes que gobiernan tanto al cosmos como a la polis. Alcanzar el punto cero implica, por tanto, que ese hipotético observador se desprenda de cualquier observación precientífica y metafísica que pueda empañar la transparencia de su mirada. La primera regla para llegar al punto cero es entonces la siguiente: cualquier otro conocimiento que no responda a las exigencias del método analítico-experimental, debe ser radicalmente desechado. Para Hume, el cumplimiento estricto de esta regla permitirá que la ciencia del hombre mire a su objeto de estudio tal como es y no tal como debiera ser. Observar la "naturaleza humana" desde el punto cero equivale a poner entre paréntesis cualquier consideración moral, religiosa o metafísica sobre el hombre, para verlo en su facticidad pura. La ciencia del hombre no es normativa, sino descriptiva.

¿Pero cuál es la facticidad de la naturaleza humana que la ciencia del hombre descubre? Las acciones humanas —afirma Hume— no son movidas por la razón sino por el interés en la propia conservación. Nadie actúa prescindiendo de su propio interés personal, de modo que la utilidad (o el placer) que una determinada acción pueda brindar al individuo, es aquello que explica por qué tal acción es juzgada como "buena" o "mala". Así, la moral y la justicia no están inscritas en la naturaleza humana, sino que son convenciones a través de las cuales el hombre manifiesta públicamente sus pasiones (véase Hume, 1981, p. 707):

> Es manifiesto que en la estructura original de nuestra mente la atención más intensa está centrada

> en torno a nosotros mismos; la siguiente en intensidad se dirige a nuestras relaciones y conocidos; tan sólo la más débil alcanza a los extraños y a las personas que nos son indiferentes [...] Ninguna afirmación es más cierta que la de que los hombres están guiados en gran medida por su interés y que, cuando extienden sus cuidados más allá de sí mismos, no los llevan demasiado lejos ni les es usual en la vida ordinaria ir más allá de sus más cercanos amigos y conocidos (Hume, 1981, pp. 713-770).

La primera "ley de la naturaleza humana" descubierta por la ciencia del hombre es entonces la siguiente: el instinto natural lleva indefectiblemente al hombre a preferir lo cercano a lo remoto. Nada en su naturaleza lo lleva a querer "extender sus cuidados más allá de sí mismo", de modo que todas las acciones que emprende, aun las más desprendidas y altruistas, sólo tienen sentido en la medida en que redundan en su propio beneficio. La pregunta que hace Hume es entonces: ¿cómo es posible la vida en comunidad? Si por ley natural todos los hombres prefieren lo cercano, ¿cómo se explica que sean capaces de obedecer un código remoto de leyes impersonales y de comportarse unos frente a otros en forma civilizada? Si el hombre no es un ser social por naturaleza, como pensaba Aristóteles —éste es un "mito precientífico" del que hay que desprenderse—, ¿cuál es entonces el origen de la sociedad? A través de una observación inobservada sobre el modo como funcionan las pasiones humanas, la ciencia del hombre intentará explicar el origen de ese artificio histórico llamado sociedad.

Para Hume, como para Hobbes, las leyes de la sociedad no existen antes de que los individuos acuerden constituirse en un grupo social. Pero, según el pensador escocés, lo que los llevó a establecer tal acuerdo no fue la inseguridad resultante de la guerra de todos contra todos, como suponía Hobbes, sino la necesidad de satisfacer una pasión fundamental: "el impulso natural de adquirir bienes y posesiones para nosotros y nuestros amigos más cercanos" (Hume, 1981, p. 717). Como la naturaleza, sin embargo, no ha provisto a todos los hombres por igual de las capacidades y los medios para satisfacer este impulso, se hizo necesario recurrir a un artificio: la creación de leyes que regularan el comercio y la propiedad. Si bien es cierto que este artificio reprime los impulsos egoístas de unos individuos en favor de las necesidades de otros, considerado globalmente se trata de un arreglo benéfico para todos. Si el deseo insaciable de propiedad se dejara a su propio arbitrio, la guerra por los recursos se haría inevitable, el comercio se tornaría imposible y ningún individuo podría satisfacer su propio interés. En suma: la ciencia del hombre establece que en el origen de la sociedad humana se encuentra la creación de un mecanismo regulador de la economía, cuya función es permitir que los individuos satisfagan sus necesidades naturales, pero sólo hasta el punto de no perjudicar lo que todos valoran como interés público: la autoconservación. La ley del estado debe dar prioridad a lo remoto, con el fin de que todos puedan optar por lo cercano.

Ahora bien, este "gran descubrimiento" de la ciencia del hombre proclamado por Hume en la primera mitad del siglo XVIII, fue recogido y desarrollado por el pensador escocés Adam Smith, uno de sus discípulos más brillantes. Al igual que Hume, Smith está con-vencido de que la ciencia del hombre debe sustentarse en el modelo de la física señalado por Newton. El orden social, al igual que el orden natural, se encuentra regido por una suerte de mecanismo que actúa con independencia de las intenciones humanas. La sociedad (polis) debe ser entendida como un universo regido por leyes impersonales, análogas a las que gobiernan el mundo físico (cosmos): la gravitación, la atracción y el equilibrio. Y como Hume, Smith piensa que las actividades económicas de los hombres son el ámbito ideal para observar imparcialmente el modo en que operan estas leyes de la naturaleza humana. Así, en The Wealth of Nations Smith establece que

> The División of labor, from which so many advantages are derived, is not originally the effect of any human wisdom, which foresees and intends that general opulence to which it gives occasion. It is the

> necessary, through very slow and gradual consequence of a certain propensity in human nature which has in view no such extensive utility; the propensity to truck, barter, and exchange one thing for another (Smith, A., 1993, p. 21).

La división del trabajo y la propensión al comercio mediante el intercambio de bienes son entonces, fenómenos universales que no dependen de la conciencia individual de nadie ni de la cultura a la que alguien pertenece, sino que se hallan regulados por un mecanismo impersonal que, precisamente, constituye el objeto de estudio de la ciencia del hombre, y en este caso de la economía política. La universalidad de estos fenómenos se debe a que están anclados en una tendencia invariable de la naturaleza humana que ya había sido señalada por Hume: la necesidad de satisfacer los intereses cercanos por encima de los remotos. Si los hombres entablan relaciones comerciales, esto no se debe al interés de unos por suplir la carencia de los otros, sino a los resortes pasionales que subyacen a toda acción humana y que llevan, indefectiblemente, a la búsqueda egoísta del propio beneficio.

Al igual que Hume, Smith se pregunta como potenciar esta búsqueda del propio beneficio de tal modo que los intereses egoístas de los individuos puedan ser armonizados con los intereses de la colectividad. Pero la respuesta del discípulo varía un tanto con respecto a la ofrecida por el maestro. Mientras que Hume considera necesario reprimir (haciendo uso de la ley) el deseo natural de satisfacer lo cercano por encima de lo remoto con el fin de asegurar la convivencia pacífica, Smith piensa que cualquier tipo de coacción sobre la naturaleza humana resultaría perjudicial. Antes que reprimir, lo que se debe hacer es potenciar las tendencias egoístas que movilizan las acciones de los hombres. Hay que "dejar-hacer" a los individuos su propia voluntad, con el fin de que la búsqueda egoísta de su propio enriquecimiento genere beneficios para toda la colectividad. No es necesario construir un mecanismo artificial que regule estatalmente la economía, sencillamente porque ese mecanismo ya existe (es ontológico) y se encuentra regulado por las leyes sociales del movimiento. El mercado, visto por Smith no como el ámbito contingente donde unos hombres ejercen su poder sobre otros, sino como resultado necesario e inevitable de la evolución de la sociedad humana, es el mecanismo natural que regula el intercambio de mercancías (Smith, A., 1993, p. 53). Basta entonces con dejar que los individuos entren libremente al mercado buscando satisfacer sus intereses cercanos, para que las leyes internas y supra individuales del mecanismo, a la manera de una "mano invisible", regulen con precisión el equilibrio entre lo individual y lo colectivo:

> By preferring the support of domestic to that of foreign industry [every individual] intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the great-est value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that is was no part of it. By pursuing his own interest, he frequently promotes that of the society more effectually man when he really intends to promote it (Smith, A., 1993, pp. 291-292).

La trascendentalidad del mercado mundial se fundamenta en las leyes de la naturaleza humana, descubiertas por la economía política. Hume y Smith parten entonces de un supuesto incuestionable: la naturaleza humana es un ámbito de fundación trascendental que vale para todos los pueblos de la tierra y funciona con independencia de cualquier variable cultural o subjetiva. Por eso, la ciencia que estudia esta naturaleza debe liberarse de cualquier opinión precientífica y ubicarse en el plano de la trascendencia, en el punto cero desde el cual podrá ganar una mirada objetiva y totalizante sobre su objeto de estudio. Pero aquí cabe la pregunta: ¿cuál es el lugar de enunciación que permite que Smith y Hume afirmen que su enunciación no tiene lugar? ¿En dónde se encuentra la grilla inmanente de poder que postula que ese poder tiene una fundación trascendental? La tradición marxista ha señalado que ese "lugar de poder" es el de la

pujante burguesía comercial inglesa, con su escala de valores centrada en la ética del trabajo (Berufsethik), el mercantilismo y el utilitarismo. Desde esta perspectiva de análisis, el programa ilustrado de Smith y Hume sería la expresión de una Weltanschauung típicamente burguesa, la cual se opondría directamente a los valores de la aristocracia centrados en el ocio, la economía de subsistencia y la inutilidad del conocimiento.

Sin embargo, y aun reconociendo el vínculo obvio que existe entre la Ilustración y la burguesía europea, nos parece que el locus enuntiationis de Smith y Hume posee una dimensión que va más allá de su condición de "clase" en el marco del capitalismo inglés. Para la época en que Hume y Smith escribieron sus tratados, Inglaterra, Holanda y Francia se encontraban disputando el control del circuito del Atlántico, que había estado en manos españolas desde el siglo XVI. Estas potencias sabían que era necesario generar enclaves comerciales en las colonias de ultramar, con el fin de aprovechar la mano de obra de la población no europea. Inglaterra en particular decidió fundar colonias estables en la ruta hacia las Indias, con la finalidad de que el trabajo productivo de los nativos (tanto colonos como esclavos) pudiera abrir nuevos mercados e incrementar las ganancias de las compañías de comercio (Wallerstein, L, 1980, pp. 244-289; Wolf, E., 1997, pp. 158-194). El acceso a nuevas fuentes de riqueza dependía entonces de la interacción asimétrica entre colonos europeos y poblaciones nativas.

Esto explica por qué razón Smith debe incluir no sólo a las naciones europeas sino también a las colonias de Europa en su teoría del mercado mundial. Las poblaciones de unas y otras se encuentran ubicadas en el lugar exacto que les corresponde por naturaleza; es decir que su función como productores, comercializadores o procesadores de materias primas no puede ser alterada, pues ello equivaldría a intervenir en las dinámicas propias del mercado, es decir a querer cambiar las leyes de la naturaleza. Por esta razón, una de las tareas centrales de la ciencia del hombre es mostrar, como veremos enseguida, que no todas las poblaciones del planeta se encuentran en el mismo nivel de la evolución humana, y que esta asimetría obedece a un plan maestro de la naturaleza. La ciencia del hombre procurará no sólo dar cuenta del origen de la sociedad humana, sino que intentará reconstruir racionalmente su evolución histórica, con el fin de mostrar en qué consiste la lógica inexorable del progreso. Una lógica que permitirá a Europa la construcción ex negativo de su identidad económica y política frente a las colonias, y a los criollos de las colonias el fortalecimiento de su identidad racial frente a las castas.

La negación de la simultaneidad epistémica

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, con los escritos de Turgot, Bossuet y Condorcet, el proyecto ilustrado de una ciencia del hombre buscó reconstruir la evolución histórica de la sociedad humana. Pero el proyecto enfrentaba un serio problema metodológico: ¿cómo realizar observaciones empíricas del pasado? Si lo que caracteriza una observación científica es precisamente el "método experimental de razonamiento" que le garantiza ubicarse en el punto cero, ¿cómo tener experiencias de sociedades que vivieron en tiempos pasados? La solución a este dilema se apoyaba en un razonamiento simple: ciertamente no es posible tener observaciones científicas sino de sociedades que viven en el presente; pero sí el posible defender racionalmente la hipótesis de que algunas de esas sociedades han permanecido estancadas en su evolución histórica, mientras que otras han realizado progresos ulteriores. La hipótesis de fondo es entonces la siguiente: como la naturaleza humana es una sola, la historia de todas las sociedades humanas puede ser reconstruida *a posteriori* como siguiendo un mismo patrón evolutivo en el tiempo. De modo que aunque en el presente tengamos experiencias de una gran cantidad de sociedades simultáneas en el espacio, no todas estas sociedades son simultáneas en el tiempo. Bastará con observar comparativamente, siguiendo el método analítico, para

determinar cuáles de esas sociedades permanecen a un estadio inferior (o anterior en tiempo) y cuáles a un estadio superior de la escala evolutiva.

Este procedimiento analítico había sido ya ensayado por autores como John Locke y Thomas Hobbes en el siglo XVII, cuando intentaban explicar el origen histórico del estado. En su segundo Ensayo sobre el gobierno civil, que investiga el tránsito de la sociedad humana desde el estado de naturaleza hacia el estado civil, para lo cual parte de la siguiente hipótesis: en los "comienzos de la humanidad" no había necesidad todavía de una división organizada del trabajo, ya que la economía era solamente de subsistencia y el valor de los productos sacados de la naturaleza estaba marcado por el uso que los hombres les daban para cubrir sus necesidades básicas (Locke, 1983, p. 45). Pero este "estadio primitivo" de la sociedad humana empieza a quedar atrás cuando la densidad poblacional crece y aparece la competencia de unos pueblos con otros por la apropiación de los recursos, estableciéndose así la necesidad del comercio y la división racional del trabajo. Para Locke, la salida del estado de naturaleza viene marcada por la invención del dinero y la aparición del valor de cambio.

El punto es que para establecer el modo en que se organizaban las "sociedades primitivas" —sin dinero y sin economía de mercado—, Locke apela a la observación de las comunidades indígenas en América, tal como éstas habían sido descritas por viajeros, cronistas y aventureros europeos. A diferencia de lo que ocurre en Europa, las sociedades de épocas anteriores vivían en escasez permanente, a pesar de la gran abundancia ofrecida por la naturaleza. No existía el mercado (elemento generador de riquezas), ya que los hombres se contentaban con trabajar lo suficiente para obtener aquello que necesitaban para sobrevivir:

Demostración palmaria de ello es que varias naciones de América que abundan en tierras, escasean, en cambio, en todas las comodidades de la vida; la naturaleza las ha provisto con tanta liberalidad como a cualquier otro pueblo de toda clase de productos y materiales, es decir, suelo feraz, apto para producir en abundancia todo cuanto puede servir de alimento, vestido y placer; sin embargo, al no encontrarse beneficiadas por el trabajo, no disponen ni de una centésima parte de las comodidades que nosotros disfrutamos; reyes de un territorio dilatado y fértil se alimentan, se visten y tienen casas peores que un jornalero de Inglaterra [...] Pues bien, en los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América, en condiciones todavía más extremadas que las que ésta ofrece ahora, puesto que no se conocía, en parte alguna, nada parecido al dinero (Locke, 1983, pp. 45-49.).

La observación comparativa de Locke establece que entre las sociedades contemporáneas europeas y las americanas existe una relación de no simultaneidad. Mientras que las sociedades europeas han logrado desarrollar un modo de subsistencia basado en la división especializada del trabajo y el mercado capitalista, las sociedades americanas se encuentran ancladas en una economía perteneciente al "pasado de la humanidad". La relación que existe entre un jornalero de Inglaterra y un pastor indígena de la Nueva Granada es de asimetría temporal. Ambos viven en el siglo XVII, pero pertenecen a estadios diferentes del desarrollo de la humanidad. Los diferentes modos de subsistencia en que transcurre la vida de estas personas son indicativos de que las sociedades progresan en el tiempo y de que este progreso consiste en un paulatino desarrollo del trabajo productivo. Cazadores, pastores, labradores y comerciantes son estadios sucesivos de desarrollo que marcan el progreso de la humanidad (Meek, R, 1981). Miradas desde el punto cero, todas las sociedades aparecen como regidas por una ley inexorable que les conducirá, más tarde o más temprano, hacia el pináculo de la economía capitalista moderna. El *telos* de la historia es la cancelación definitiva de aquello que durante milenios se constituyó en la maldición por excelencia de la realidad humana: la escasez.

Pero quizá sea en los escritos de Anne-Robert-Jacques Turgot donde mejor se expresa la pretensión de reconstruir científicamente las leyes que rigen el desarrollo de la historia humana. El presupuesto metodológico con el que trabaja Turgot es el mismo señalado por Descartes: la ciencia debe ubicarse en un punto cero de observación que garantice la "ruptura epistemológica" del observador con toda concepción religiosa y metafísica del mundo. En particular, la mirada científica sobre el pasado debe quedar libre de la narrativa cristiana de la "historia de la salvación", que veía los sucesos humanos como orientados hacia fines trascendentes. Despojada de este lastre metafísico, la historia empieza a ser vista como el resultado de la lucha feroz entablada por el hombre para dominar la naturaleza mediante el trabajo; lucha que no es producto del azar, sino que está gobernada por las mismas leyes mecánicas que estudió Newton. El filósofo debe dar cuenta de esas leyes, que son las mismas para todas las sociedades, ya que todos los hombres están dotados con los mismos órganos, sus ideas se forman obedeciendo a una misma "lógica" y sus necesidades, inclinaciones y reacciones frente a la naturaleza son las mismas.

La reconstrucción racional de Turgot trabaja entonces con el supuesto de que la naturaleza humana es una sola (*homo faber*) y, por tanto, de que en el comienzo de la historia todos los hombres eran iguales en la escasez y la barbarie. En la "primera época de la humanidad", los hombres vivían sumergidos en el caos de las sensaciones, el lenguaje no era capaz de articular ideas abstractas y las necesidades básicas eran suplidas mediante una economía de subsistencia (Turgot, 1998, pp. 168-169). De esta situación primitiva lograrán salir cuando el lenguaje se torne más complejo, pues sólo entonces la escritura, las ciencias y las artes tendrán oportunidad de desplegarse. Así, los hombres aprenderán a dominar técnicamente las fuerzas de la naturaleza, a organizar racionalmente la fuerza de trabajo, y la economía pasará lentamente, de ser una economía doméstica de subsistencia, a ser una economía de producción sustentada en el mercado. Para Turgot, el "progreso de la humanidad" combina dos factores que van de la mano: de un lado, el despliegue paulatino de las facultades racionales y el consecuente tránsito del mito hacia el conocimiento científico (paso de la doxa a la episteme); del otro, el despliegue de los medios técnicos y de las competencias organizacionales que permiten dominar la naturaleza a través del trabajo (paso de la escasez a la abundancia).

Tenemos entonces que, al igual que Hume y Smith, Turgot considera la dimensión económica de la vida humana como la clave para una reconstrucción racional de la historia de los pueblos. Y al igual que Locke, pensaba que los "salvajes de América" tenían que ser colocados en la escala más baja de esa historia (el estadio "infantil" de la humanidad), puesto que en ellos se observaba el predominio absoluto de la doxa en materia cognitiva, y de la escasez en materia económica:

> Una ojeada a la tierra nos muestra hasta hoy día la historia entera del género humano, al exponer los vestigios de su tránsito y los monumentos de los diversos grados por los que ha pasado, desde la barbarie, aún subsistente en los pueblos americanos, hasta la civilización de las naciones más ilustradas de Europa. ¡Ay de mí!, ¡nuestros antepasados y los pelasgos que precedieron a los griegos se asemejaron a los salvajes de América! (Turgot, 1998, pp. 200-201).

Nuevamente encontramos el argumento de la no simultaneidad temporal entre las sociedades indígenas americanas y las sociedades ilustradas europeas. Observadas desde el punto cero, estas dos sociedades coexistentes en el espacio, no coexisten sin embargo en el tiempo, porque sus modos de producción económica y cognitiva difieren en términos evolutivos. Para Turgot, la evolución de la humanidad perece conducir necesariamente, con la misma necesidad de las leyes naturales, a la Ilustración observada en las sociedades europeas de su tiempo. La forma de producción de riquezas (el capitalismo) y conocimientos (la nueva ciencia) de la Europa moderna es mirada como el criterio a partir del cual es posible medir el desarrollo temporal de todas las demás sociedades. El conocimiento habría pasado entonces por "diversos grados" medidos en una

escala lineal, desde la mentalidad primitiva hasta el pensamiento abstracto, y lo mismo puede decirse de los modos de producción de la riqueza, que progresan desde la economía de subsistencia hasta la economía capitalista de mercado. Nada en esta escala de progreso ocurre por casualidad y ninguno de los eslabones puede ser visto como innecesario. Todo el conjunto revela la perfección y exactitud de in mecanismo racional de tal modo que Turgot puede decir con toda confianza:

> El género humano, considerado desde su origen, aparece a los ojos de un filósofo un todo inmenso que tiene, como cada individuo, su infancia y sus progresos [...] En medio de sus destrucciones, las costumbres se suavizan, el espíritu humano se ilustra, las naciones aisladas se acercan las unas a las otras. El comercio y la política reúnen, en definitiva, todas las partes del globo. La masa total del género humano, con alternativas de calma y agitación, de bienes y males, marcha siempre —aunque a paso lento— hacia una perfección mayor (Turgot, 1998, pp. 200-201).

Lo que no explica el entusiasta Turgot es por qué razón, si todos los hombres son iguales en cuanto a sus facultades naturales, el pensamiento científico y la economía de mercado surgieron precisamente en Europa y no se desarrollaron primero en Asia, África o América. ¿Qué causas naturales explican la no simultaneidad temporal entre las distintas formas le producción de conocimientos y riquezas? ¿Quizá la influencia del clima y la geografía sobre las facultades humanas, como afirmaba Montesquieu? ¿Quizá los cambios abruptos en las condiciones medioambientales, como sostenía Rousseau? ¿O tal vez tenga que ver la superioridad natural de la raza blanca, como sostenían pensadores alemanes como Blumenbach y Kant?

Razas inmaduras

Nos interesa mostrar ahora de qué forma el pensamiento de Kant se vincula al proyecto ilustrado de la ciencia del hombre, y queremos hacerlo atendiendo al siguiente comentario del filósofo nigeriano Emmanuel Eze: "Estrictamente hablando, la antropología y la geografía de Kant ofrecen la más fuerte, si no la única, justificación filosófica suficientemente articulada de la clasificación superior /inferior de las 'razas' del hombre, de cualquier escritor europeo hasta ese tiempo" (Eze, E.C., 2001, p. 249).

En efecto, aunque los escritos sobre antropología y geografía de Kant son vistos tradicionalmente como "obras menores" por la comunidad filosófica, Eze tiene razón al plantear que una consideración de esos textos puede darnos la clave para entender la posición de Kant en relación con la ciencia del hombre o Menschenkunde, como él mismo la denominó. Como los demás pensadores europeos considerados hasta el momento, Kant estaba convencido de que el hombre debía ser mirado como parte integral del reino de la naturaleza y, por tanto, como un objeto de estudio perteneciente a lo que en aquella época se denominaba "historia natural". Sin embargo, él pensaba que, además de ser parte de la naturaleza física, había algo en el hombre que escapaba al determinismo de las leyes naturales y que no podía ser estudiado por la historia natural. Ese "algo más" es la naturaleza moral del hombre, cuyo estudio debe fundarse en un método diferente al utilizado por las ciencias empíricas. De acuerdo con esto, la ciencia del hombre se divide en dos grandes subdisciplinas: la "geografía física", que estudia la naturaleza corporal del hombre desde el punto de vista de sus determinaciones externas (medio ambiente, fisionomía, temperamento, raza), y la "antropología pragmática" que estudia la naturaleza moral del hombre desde el punto de vista de su capacidad para superar el determinismo de la naturaleza física y elevarse al plano de la libertad (Kant, 1990, pp. 3-4).

Kant atribuye a la antropología pragmática una clara preeminencia metodológica sobre la geografía física debido, básicamente, a su concepción dualista de que el alma posee una mayor dignidad que el cuerpo y que, por tanto, el estudio de la naturaleza moral es superior al estudio de

la naturaleza física. No es que Kant despreciara los avances que habían realizado las ciencias físicas de su tiempo, particularmente con los trabajos de Newton (a quien admiraba profundamente), pero consideraba un despropósito aplicar, como quería Hume, el método de la experimentación a los asuntos de la moral. Reconocía la importancia de los estudios empíricos, culturales e históricos para entender el comportamiento del hombre y la sociedad, pero creía que ellos no nos dicen nada sobre el carácter moral del ser humano (Kant, 1990, pp. 30-31). Debido entonces a las características de su objeto de estudio, la antropología pragmática no se funda en la experiencia y utiliza una metodología claramente antiempírica y dogmática. En lugar de tomar como objeto de estudio los aspectos de la vida humana que cambian con el tiempo, la antropología pragmática se concentra en aquello que no cambia nunca y que puede ser observado siempre del mismo modo: el "punto cero" de la moral.

Con todo, Kant comparte con los empiristas ingleses la idea de que la ciencia opera según máximas y principios definidos racionalmente, que son válidos con independencia de la posición relativa del observador, por lo que el punto de observación científica no depende de la naturaleza del objeto observado. El objeto puede cambiar según su ubicación en el tiempo y el espacio, pero la observación, en tanto que científica, se concentra en los principios universales que explican ese cambio. La observación del movimiento de los astros, por ejemplo, no varía de acuerdo con la posición del objeto observado ni la situación particular del observador empírico, sino que se mantiene fija en el punto cero. Es por eso que la antropología pragmática y la geografía física poseen el mismo estatuto epistemológico, y que todo conocimiento científico debe tener un fundamento trascendental que garantice su estatuto de universalidad. La diferencia es más bien de carácter metodológico, ya que ambas disciplinas abordan dos aspectos cualitativamente distintos de la experiencia humana. La geografía física, a diferencia de la antropología pragmática, toma como objeto de estudio al hombre desde el punto de vista de sus aspectos cambiantes en el tiempo y el espacio, pero su observación continúa siendo realizada formalmente desde el punto cero. La geografía física utiliza por ello una taxonomía clasificatoria de los seres vivos semejante a las de Linneo, en la que se buscaba describir objetivamente el mundo natural a partir de la agrupación de diferentes individuos (minerales, animales, plantas, seres humanos) en categorías abstractas (género, clase y especie) para establecer semejanzas formales entre ellos.

Un claro ejemplo del estatuto de cientificidad de la geografía física es el modo como Kant aborda el problema de las razas. El concepto de "raza", al igual que todas las categorías utilizadas por la historia natural, no tiene correspondencia alguna en la naturaleza, sino que es fruto de una operación formal del entendimiento, es decir de una observación realizada desde el punto cero. En opinión de Kant, su utilidad científica radica en que permite establecer diferencias entre grupos que pertenecen ciertamente a una misma especie (Art) pero que han desarrollado características hereditarias diferentes (Abartungen). Las diferencias en cuanto al color de la piel no hacen referencia entonces a distintas clases (Arten) de hombres, pues todos pertenecen al mismo tronco (Stamm), sino a distintas razas, en tanto que cada una de ellas perpetúa un fenotipo diferente. En su ensayo de 1775, Von der Verschiedenen Rassen der Menschen, Kant establece que son únicamente cuatro los grupos humanos que deben ser clasificados bajo la categoría formal de raza:

> Creo que sólo es necesario presuponer cuatro razas para poder derivar de ellas todas las diferencias reconocibles que se perpetúan [en los pueblos] 1] la raza blanca, 2] la raza negra, 3] la raza de los hunos (mongólica o kalmúnica), 4] la raza hindú o hindostánica [...] De estas cuatro razas creo que pueden derivarse todas las características hereditarias de los pueblos, sea como [formas] mestizas o puras (Kant, 1996, pp. 14-15. Traducción mía).

Diez años después, en Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, Kant distingue las cuatro

razas según la geografía y el color de la piel, introduciendo una variante con relación a su taxonomía anterior: los indios americanos que antes eran tenidos como una variante de la raza mongólica, aparecen ahora como una de las Grundrassen debido al color rojo de su piel. Las cuatro razas fundamentales serían entonces la blanca (Europa), la amarilla (Asia), la negra (África) y la roja (América) (Kant, 1996, p. 67). Con todo, la tesis básica de Kant continúa siendo la misma: las cuatro razas no sólo corresponden a diferencias entre grupos humanos marcadas por determinaciones externas (clima y geografía), sino que también, y sobre todo, corresponden a diferencias en cuanto al carácter moral de los pueblos, es decir, a diferencias internas marcadas por la capacidad que tienen esos grupos o individuos para superar el determinismo de la naturaleza. En otras palabras, Kant está diciendo que la raza, y en particular el color de la piel, debe ser vista como un indicativo de la capacidad o incapacidad que tiene un pueblo para "educar" (Bildung) la naturaleza moral inherente a todos los hombres (1996, p. 68).

En efecto, por su peculiar temperamento psicológico y moral, algunas razas no pueden elevarse a la autoconciencia y desarrollar una voluntad de acción racional, mientras que otras van educándose a sí mismas (es decir, progresan moralmente) a través de las ciencias y las artes. Los africanos, los asiáticos y los americanos son razas moralmente inmaduras porque su cultura revela una incapacidad para realizar el ideal verdaderamente humano, que es superar el determinismo de la naturaleza para colocarse bajo el imperio de la ley moral. Solamente la raza blanca europea, por sus características internas y externas, es capaz de llevar a cabo este ideal moral de la humanidad. En su Physische Geographie, Kant establece claramente que

> La humanidad existe en su mayor perfección (Volkommenheit) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos (Kant, 1968, p. 316).

La ciencia del hombre defendida por Kant plantea entonces la existencia de una jerarquía moral entre los hombres basada en el color de la piel. Así como Turgot y Condorcet negaban la simultaneidad de los conocimientos y las formas de producción al establecer una jerarquía temporal en la que la nueva ciencia y la economía de mercado aparecen como instituciones vanguardistas del progreso humano, Kant niega la simultaneidad de las formas culturales al establecer una jerarquía moral que privilegia los usos y las costumbres de la raza blanca como modelo único de "humanidad". Por eso, del mismo modo en que Locke y Hobbes observaban a las sociedades americanas de forma similar al modo como un paleontólogo observa los restos de un dinosaurio, es decir, como testimonio (congelado en el tiempo) de lo que fue la vida humana en el pasado, Kant ubica a la "raza roja" en el estadio más primitivo del desarrollo moral, estableciendo así el contraste entre el ayer de la Unmündigkeit y el hoy de la Ilustración (Aufklarung).

Epílogo

En The Darker Side of the Renaissance Walter Mignolo ha llamado la atención sobre la construcción de un imaginario científico por parte de la cartografía europea del siglo XVI. Según esto, la clave para entender el surgimiento de la epistemología científica moderna es la separación que los geógrafos europeos realizaron entre el centro étnico y el centro geométrico de observación (Mignolo, W., 1995, p. 233). En casi todos los mapas conocidos hasta el siglo XVI, el centro étnico y el centro geométrico coincidían. Así, por ejemplo, los cartógrafos chinos generaron una representación del espacio en la que el centro estaba ocupado por el palacio real del emperador y alrededor de él se ordenaban sus dominios imperiales (Ibíd., p. 220). Lo mismo ocurría con los mapas cristianos de la Edad Media, en los que el mundo aparecía dispuesto circularmente en torno a la ciudad de Jerusalén (Ibíd., p. 229), y en los mapas árabes del siglo XIII, donde el mundo islámico aparecía como el centro de la tierra (Ibíd., p. 236). En todos estos casos,

el "centro era móvil" porque el observador no se preocupaba por ocultar su lugar de observación, dejándolo fuera de la representación. Al contrario, para el observador era claro que el centro geométrico del mapa coincidía con el centro étnico y religioso desde el cual observaba (cultura china, judía, árabe, cristiana, azteca, etc.).

Sin embargo, con la conquista de América y la necesidad de representar con precisión los nuevos territorios bajo el imperativo de su control y delimitación, empieza a ocurrir algo diferente. La cartografía incorpora la matematización de la perspectiva, que en ese momento revolucionaba la práctica pictórica en países como Italia. La perspectiva supone la adopción de un punto de vista fijo y único, es decir, la adopción de una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación. Con otras palabras, la perspectiva es un instrumento a través del cual se ve, pero que, a su vez, no puede ser visto; la perspectiva, en suma, otorga la posibilidad de tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esto revoluciona por completo la práctica de la cartografía. Al tornarse invisible el lugar de observación, el centro geométrico ya no coincide más con el centro étnico. Por el contrario, los cartógrafos y navegantes europeos, dotados ahora de instrumentos precisos de medición, empiezan a creer que una representación hecha desde el centro étnico es precientífica, pues queda vinculada a una particularidad cultural específica. La representación verdaderamente científica y "objetiva" es aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una "mirada universal" sobre el espacio.

Sintetizando lo dicho hasta este momento: la filosofía moderna del siglo XVIII contribuye en la construcción de esta "mirada universal" de la que habla Mignolo y que arriba he denominado la "hybris del punto cero". El punto cero es el comienzo epistemológico absoluto, pero también conlleva el control económico y social sobre el mundo. Obedece a la necesidad que tenía primero el estado español (y luego todas las demás potencias hegemónicas del sistema mundo) de erradicar cualquier otro sistema de creencias que no favoreciera la visión capitalista del homo oeconomicus. Ya no podían coexistir diferentes formas de "ver el mundo", sino que había que taxonomizarlas con base en una jerarquización del tiempo y el espacio. Todas las demás formas de conocer son declaradas como pertenecientes al "pasado" de la ciencia moderna; como "doxa" que engaña los sentidos o "superstición" que obstaculiza el tránsito hacia la "mayoría de edad". Desde la perspectiva del punto cero, todos los conocimientos humanos quedan ordenados en una escala epistemológica que va desde lo tradicional hasta lo moderno, desde la barbarie hasta la civilización, desde la comunidad hasta el individuo, desde la tiranía hasta la democracia, desde lo individual hasta lo universal, desde oriente hasta occidente. Estamos frente a una estrategia epistémica de dominio que todavía continúa vigente. La colonialidad no es el pasado de la modernidad. Es, simplemente, su otra cara.